

#### IV. Bytí člověka a mimolidských bytostí

a) *Člověk v přírodě: uvnitř, nebo v odstupu?*

Kardinální význam má Meyer-Abichovo pojetí *způsobů bytí* člověka a zvířat, kardinální proto, že člověk může zvířata i přírodní objekty díky svému odstupu od sebe sama<sup>475</sup> vidět takříkajíc „jak jsou o sobě“ (formulace V. H.), tedy kočku jako kočku, břízu jako břízu apod. To by navozovalo dojem, že autor přijímá koncepci „excentrické pozicionality“ formulovanou H. Plessnerem.<sup>476</sup> Jindy ale zase hovoří o tom, že přináležíme k přírodě podobně jako kočka, strom apod. a že zde nemáme nějaké privilegované místo, nýbrž náležíme sem, právě jako sem patří kočka „kočičím způsobem“ (*katzenhaft*), strom „stromové“ (*baumhaft*) apod.<sup>477</sup> Meyer-Abichovy přístupy svědčí nejen o palčivosti problému způsobu bytí člověka a jiných bytostí, ale také o tom, že jde o problém, který autor podle mého názoru nedokázal adekvátně uchopit, tedy nahlédnout, že právě již v tomto odstupu od sebe sama, v „excentrické pozicionalitě“ umožňující sebereflexi a uchopení svébytnosti existence jiných bytostí, je zakomponována principiální „jinakost“ lidské existence, resp. bytí, ve vztahu k jiným tvorům.

Jestliže náš autor nadto připouští i možnost zabití zvířete v nutném případě (potrava), je zajímavá jeho „neantropocentrická argumentace“: není to proto, že bychom snad měli v přírodě výlučné postavení, nýbrž proto, že jsme zapojeni jako neprivilegovaná a nedílná sou-

---

<sup>475</sup> Meyer-Abich, K. M., *Aufstand für die Natur*, c. d., s. 49.

<sup>476</sup> Plessner, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin, Walter de Gruyter 1975. Srv. též Hartmann, N., *Das Problem des geistigen Seins*, c. d., s. 110–115.

<sup>477</sup> Meyer-Abich, K. M., *Aufstand für die Natur*, c. d., s. 82.

část přírody do jejího řetězce, kde smrt jednoho živočicha je naplněním života jiného (smrt komára je naplněním života ptáka atd.).<sup>478</sup> Jakkoli Meyer-Abich neustále zdůrazňuje svou antiantropocentrickou pozici, často je zřejmé, že ji v různých svých úvahách mlčky stejně předpokládá. Upírá-li například v úvaze o „zastupování práv“ zvířat člověkem zvířatům právo na to „nebýt sežrána“<sup>479</sup> – přičemž vegetariánství pokládá pouze za chvályhodný, nikoli vyžadovaný postoj –, nepoukazuje to na dokonce velmi vyhocené antropocentrické východisko takového pojetí? Ostatně jako zastupitel práv, jako ten, kdo tato práva „za“ zvířata a přírodu jako celek formuluje, prokazuje člověk podstatnou jinakost, nezastupitelnost způsobu svého bytí.

Z naprosto odlišného, geocentrického východiska, v němž zaznívá bojovně religiózní tón, kritizuje našeho autora za implicitní „antropocentrismus“ v uvedené práci Plugge.<sup>480</sup> Není třeba sdílet tuto kritickou pozici k nabytí dojmu, že Meyer-Abich automaticky předpokládal Siepovu *scala naturae* a pracoval s ní, ale přitom nikdy nešel tak daleko, aby se k ní přihlásil výslovně a vyvodil z ní logické důsledky. Přestože dále, a v tom vidím rozpor, na některých místech de facto pracuje rovněž s Plessnerovou „excentrickou pozicionalitou“, označuje jeho stanovisko kriticky za antropocentrické proto, že příliš vyděluje člověka z přírody.<sup>481</sup> Dialektiku přináležitosti člověka k přírodě a zároveň bytostného odstupu od ní, *odstupu, který vůbec umožňuje přírodu objektivizovat*, nedokázal podle mého přesvědčení Meyer-Abich uchopit a formulovat *jako jednotný problém*.

---

<sup>478</sup> Meyer-Abich, K. M., *Praktische Naturphilosophie*, c. d., s. 367, 370–374 aj.

<sup>479</sup> Meyer-Abich, K. M., *Wege zum Frieden mit der Natur*, c. d., s. 66.

<sup>480</sup> Plugge, R., *Metaphysik des Einen*, c. d., s. 178–180 aj.

<sup>481</sup> Meyer-Abich, K. M., *Praktische Naturphilosophie*, c. d., s. 73–74.

V této souvislosti je též příznačné, a to nejen pro našeho autora, ale pro většinu ekologicky orientovaných filosofů, že se nevyrovnávají ani s tím, jak byla základní myšlenka excentrické pozicionality rozpracována v těch etických koncepcích, které se pohybují v řečišti fenomenologicky pojaté etiky a které se právě *odtud* pokoušejí uchopit specifiku lidského bytí. Zde by mohl být uveden například H.-E. Hengstenberg,<sup>482</sup> který spatřuje základní rozdíl mezi *způsobem bytí* člověka a zvířete v tom, že zvíře žije „ze středu“ (*aus Mitte*), zatímco člověk „jako střed“ (*als Mitte*), s čímž podle tohoto autora souvisí přesvědčení, že jen člověk má vědomí sebe sama, tedy „sebevědomí“.<sup>483</sup> Meyer-Abich jako přírodovědecky vzdělaný autor by přitom jistě mohl s tezí o sebevědomí polemizovat na základě současných výzkumů, které ji zásadně problematizují a přiznávají přinejmenším „sebevědomí“ jako konstitutivní rys způsobu bytí též vyšším primátům: lidoopům. Svěbytnost lidské existence by se potom ukázala nikoli jako fenomén postavený ostře proti způsobu bytí ostatních živočichů, ale jako jev kontinuálně související se způsobem bytí zvířat, a přesto kvalitativně nový a svěbytný.

#### b) Pokračování přírody v kultuře

Dalším aspektem, který vystupuje v Meyer-Abichově koncepci a který organicky souvisí s předchozím problémem, je *otázka vztahu přírody a kultury*, kterou náš autor, jak ještě uvidíme blíže, chápe kontinuálně: příroda v nás pokračuje, neboť je v člověku a člověkem pro-

---

<sup>482</sup> Hengstenberg, H.-E., *Philosophische Anthropologie*. Stuttgart, Kohlhammer Verlag 1966.

<sup>483</sup> Tamtéž, s. 60.

dloužena v kultuře, svébytně lidském fenoménu.<sup>484</sup> Je až s podivem, že Meyer-Abich na tomto místě neuvažuje o problému kultury v kontextu právě s otázkou *způsobu bytí* člověka v porovnání se způsobem bytí „mimolidských bytostí“. Naším lidským úkolem je totiž podle něj vnést do světa kulturu, a to nikoli *proti* přírodě, nýbrž právě jako její *naplnění* v kultuře.<sup>485</sup> V této souvislosti připomíná autor svého velkého inspirátora Herdera, který vnesl do filosofického diskurzu pojem „přírodních dějin kultury“.

Příroda, pokračující kontinuálně v kultuře, je pro Meyer-Abicha důležitá také tím, že umožňuje člověku lépe realizovat jeho „komunitaristickou“ podstatu (Meyer-Abich zde používá výrazu *Miteinander*).<sup>486</sup> Podle něj jsme tedy součástí přírody i takto rozšířeným způsobem, totiž jako *bytostí vytvářející kulturu*. Také toto je předpoklad Meyer-Abichovy koncepce rozšířeného komunitarismu. Je zvláštní, že – a v tom asi spočívá vůbec největší slabina jeho koncepce – si její autor neuvědomuje *vnitřní souvislost mezi schopností vytvářet kulturu a způsobem bytí, kterým je člověk ve světě svébytně* a kterým se liší od ostatních bytostí, jež spolu s ním, tedy s námi, vytvářejí přírodu. Tento autorův postoj má i širší teoretické důsledky a dopady.

Otázku vztahu přírody a kultury v *Praktische Naturphilosophie* v další analýze konkretizuje tak, že vnesení kultury do přírody chápe jako naše povinnání (*Sollen*), dokonce *existenciální*.<sup>487</sup> Autor také hovoří o přirozeném spolubytí, pro které je tento vztah důle-

---

<sup>484</sup> Meyer-Abich, K. M., *Praktische Naturphilosophie*, c. d., s. 260, 367; týž, *Aufstand für die Natur*, c. d., s. 51, 90, 109.

<sup>485</sup> Meyer-Abich, K. M., *Praktische Naturphilosophie*, c. d., s. 368, 373, 387.

<sup>486</sup> Tamtéž, s. 471.

<sup>487</sup> Tamtéž, s. 368–373.

žitý,<sup>488</sup> dále pak také o kultuře jako našem příspěvku k míru.<sup>489</sup> Zajímavou otázkou je i konkrétnější aspekt problematiky vztahu přírody a kultury, a to *politická kultura*, pojem, jak Meyer-Abich uvádí, vnesený do filosofického pojmosloví rovněž Herderem (s tímto pojmem náš autor v různých souvislostech pracuje).<sup>490</sup>

Herder inspiruje Meyer-Abicha také celkově svým důrazem na *dějinnost*. Toto téma má pro něj i náboženskou konotaci. Jako nejen ekologický filosof, ale zároveň i nábožensky uvažující myslitel spojuje Meyer-Abich dějiny s boží aktivitou. Zatímco H. Jonas s touto aktivitou pro další vývoj člověka, jeho dějin a jeho kultury nepočítá, podle Meyer-Abicha *Bůh tvoří sám sebe spolu se světem*, v čemž se projevuje procesualnost samotné jeho povahy. Meyer-Abich takto může mluvit přímo o „přirozených dějinách“ Boha.<sup>491</sup> Tuto teologicky spekulativní linii nebudu blíže sledovat, podobně jako úvahy o tom, zda Bůh v Osvětlení „mlčel“ nebo „trpěl“; šlo by o spekulaci jdoucí za hranice kontrolovatelné racionální argumentace.

Meyer-Abich ovšem chápe dějiny zároveň jako jakési „riziko“ Boha, jež může přinést jak zisk, tak ztrátu.<sup>492</sup> Dějinnost a takto vlastně *časovost* Boha není výlučně Meyer-Abichovým filosofickým nápadem, z dějin filosofie můžeme připomenout aristotelika F. Brentana, který pojal Boha rovněž v časově procesualním významu. Naopak pro nesmlouvavého kritika Meyer-Abichovy filosofie Pluggeho je toto pojetí svědectvím naprosto falešného pojetí Boha, který tak ztrácí svou transcendentu vůči světu, přírodě apod., je „materializován“,

---

<sup>488</sup> Tamtéž, s. 350.

<sup>489</sup> Tamtéž, s. 385–388.

<sup>490</sup> Tamtéž, s. 260, 470.

<sup>491</sup> Tamtéž, s. 60–61.

<sup>492</sup> Tamtéž, s. 62–64.

jakoby rozpuštěn v materiálním světě, což vede tohoto kritika až k odsudku Meyer-Abichova pojetí jako „ateistického“.<sup>493</sup>

Další významnou kategorií Meyer-Abichovy filosofie, která se týká klíčového problému způsobu bytí člověka, zvířat i neživých součástí přírody, je „důstojnost“ (*Würde*). Právě zde se uplatňuje rozšířené fyziocentrické pojetí. Autor odmítá jeden ze stěžejních bodů Kantovy filosofie, *rozlišení mezi věcmi a osobami*, podle něhož věci mají pouze „cenu“ (*Preis*), zatímco osoby „hodnotu“ (*Wert*) a přináležejí jim „důstojnost“ (*Würde*). Na rozdíl od Spaemanna, který v tomto ohledu následuje v zásadě Kanta, přiznává Meyer-Abich důstojnost i „věcem“, tedy jednotlivým součástem přírody, samozřejmě díky jejich přináležetosti k celku přírody, jak to vyplývá z Meyer-Abichovy *holistické* a *teleologické* pozice.<sup>494</sup> Spolu s tím ovšem autor přiznává vlastní hodnotu i každé jednotlivé věci.<sup>495</sup> Je pro něj typické, že se i v tomto aspektu problému způsobu bytí snaží o maximální setrnutí rozdílů mezi člověkem a mimolidskou přírodou.

---

<sup>493</sup> Plugge, R., *Metaphysik des Einen*, c. d., s. 152–153.

<sup>494</sup> Meyer-Abich, K. M., *Praktische Naturphilosophie*, c. d., s. 422, 425.

<sup>495</sup> Tamtéž, s. 364.

## V. Emocionalita jako způsob setkávání se světem

S Herderem souvisí i další aspekt lidského vztahu k přírodě: *emocionalita*. V úvodu knihy *Aufstand für die Natur* hovoří Meyer-Abich o „spoluvnímání srdcem“ (*Mitwahrnehmung des Herzens*),<sup>496</sup> všímá si též prostovosti lidského těla<sup>497</sup> a zejména se věnuje významu *radosti*, již přináší lidský styk s přírodou, což má zároveň i poznávací hodnotu.<sup>498</sup> Dále mluví i o radosti z přirozeného spolubytí, resp. spolubytí v přírodě, o radosti z jiného jako takového.<sup>499</sup> Dokonce variuje karteziánské zdůvodnění první filosofie formulí: *raduji se, tedy jsem*.<sup>500</sup> Ve snaze o vnesení emocionality do praktické, resp. morální filosofie není Meyer-Abich osamocen; z předchůdců můžeme jmenovat Brentana a jeho školu, Lotzeho, mnohé britské etiky nebo M. Schelera či N. Hartmanna.

U všech těchto filosofů se ale emotivismus nějak vztahuje k etickému apriorismu či evidenci apod. a týká se jen mezilidského kontextu. Jakkoli tyto myslitelé akcentují svébytnost emocionality pro založení etické teorie, pro utváření lidské etické zkušenosti apod., u nikoho nenabývá takového existenciálně kosmického a celkového významu jako zde, kde je vlastně předpokladem umožňujícím lidské vnímání přírody, resp. kosmu. Zvýraznění radosti jako přímo konstitutivního rysu lidského bytí ve světě, konkrétně v přírodním světě, je podle mého názoru jedním z nejvýraznějších přínosů Meyer-Abichovy filosofie – možná přínosem vůbec nejvýraznějším.

---

<sup>496</sup> Meyer-Abich, K. M., *Aufstand für die Natur*, c. d., s. 18.

<sup>497</sup> Tamtéž, s. 18, 75.

<sup>498</sup> Tamtéž, s. 95; týž, *Praktische Naturphilosophie*, c. d., s. 75, 211, 273.

<sup>499</sup> Tamtéž, s. 328–333, 364.

<sup>500</sup> Tamtéž, s. 330–333.

Důraz na *radost* z tohoto spolubytí v rámci přírody, Země, vesmíru, a jak jen daleko je pojem spolubytí rozšiřován, je aspektem, který nelze připsat aristotelské linii ve filosofii jako něco, co ji typicky charakterizuje. Tento emocionální aspekt je něčím, co rovněž silně vystupuje v soudobých filosofických koncepcích, vyrovnávajících se kriticky s kantovskou tradicí praktické filosofie, kde emocionalita je pouze doprovodným a podřízeným fenoménem.



## VI. Obecnější aspekty Meyer-Abichovy ekologické koncepce

Východiskem autorova základního fyziocentrického stanoviska je otázka, „k čemu“ je člověk v celku přírody jako nikoli výlučná, resp. přírodě nadřazená bytost. Tento *teleologický* přístup se v pojetí našeho autora snoubí s *holismem*. Teleologický a holistický pohled na přírodu v nejširším slova smyslu jsou *komplementárními aspekty* Meyer-Abichova přístupu k filosofickým problémům obecně: příroda je mu *teleologicky* uspořádaným *celkem*. Touto formou teleologicko-holistického myšlení se Meyer-Abich zařazuje do proudu aristotelisky inspirovaných novodobých filosofických koncepcí, i když na rozdíl od R. Spaemanna tato inspirace u něho není výlučná; výrazněji se dokonce projevuje inspirace platónská a především herderovská.

Teleologická perspektiva jako všudypřítomný filosofický předpoklad není ovšem u Meyer-Abicha nějak dalekosáhleji zdůvodňována, je spíše konstatována. Autor vychází ze základního předpokladu zasazení člověka do všeobjímajícího celku přírody jako její nepriviligované součásti. Zde se ovšem podle mého názoru Meyer-Abich dostává do závažného *vnitřního rozporu* příznačného i obecněji pro pokusy o „biocentrické“ zdůvodnění ekologické filosofie a zejména etiky: na jedné straně fakticky „počítá“ a pracuje s tím, co (autorem ostatně citovaný) Siep nazval *scala naturae*, na druhé straně trvá na tezi o rovnosti tvorů ve způsobu jejich přináležitosti k přírodě. Jako kdyby se *teleologickým* stanoviskem hlásil ke svým způsobem privilegovanému postavení člověka v přírodě, ale *holistickým* k jeho zasazení do ní, aniž by tuto reálnou dialektiku „místa člověka v kosmu“ důsledně promyslel jako jedinečnost lidského způsobu bytí ve světě.

Svou základní *holistickou*<sup>501</sup> filosofickou pozici uvažuje autor v různých kontextech. Vyvozuje z ní také holistickou *etiku*,<sup>502</sup> zasazující problémy lidského jednání do souvislosti se všeobjímajícím přírodním celkem. Jeho holistická koncepce je také *kontextualistická*, což se projevuje zejména v tom, že vlastní hodnotu nemají věci *izolovaně*, nýbrž zapojením do *kontextu celku* přírody, a že také „vzájemnost“ (*Miteinander*), společné „bytostné spojení“ (*Gemeinwesen*), resp. „společenství“ (*Gemeinschaft*) se tím zvětšuje.<sup>503</sup> I samotný *rozum* je charakterizován jako dar *přírody*,<sup>504</sup> čímž se, odvolávaje se na Kanta, autor přibližuje z moderních filosofů R. Spaemannovi. Zatímco ovšem Spaemann kritizuje Kanta za *hypostazi* sféry svobody a rozumu a její vytržení z přírodního zakotvení ve jménu akcentování významu *přírozenosti*, Meyer-Abich se zaměřuje konkrétněji na důsledek toho, že Kant nevyužil *vnitřních možností* svého pojetí mravního zákona jakožto kategorického imperativu z hlediska jeho nabízející se aplikace i na „mimolidské“ tvory a přírodu.

Význam *emocionality* zdůrazňuje náš autor opět, když hovoří o *celkovosti* jako *předpokladu zkušenosti* sebe sama.<sup>505</sup> V ontologickém, resp. metafyzickém *sepectí holismu s panteismem* je Meyer-Abichovi inspirací především německý pozdně středověký filosof Mikuláš Kusánský.<sup>506</sup> Člověk má podle této koncepce, kterou há-

---

<sup>501</sup> Meyer-Abich, K. M., *Aufstand für die Natur*, c. d., s. 9, aj.; *týž*, *Praktische Naturphilosophie*, c. d., s. 24–25, 61, 65, 146 aj.

<sup>502</sup> Meyer-Abich, K. M., *Aufstand für die Natur*, c. d., s. 83 aj.

<sup>503</sup> Tamtéž, s. 90–96.; *týž*, *Praktische Naturphilosophie*, c. d., s. 146, s. 471–472 aj.

<sup>504</sup> Meyer-Abich, K. M., *Aufstand für die Natur*, c. d., s. 86–87.

<sup>505</sup> Meyer-Abich, K. M., *Praktische Naturphilosophie*, c. d., s. 258.

<sup>506</sup> Meyer-Abich, K. M., *Aufstand für die Natur*, c. d., s. 143–145; *týž*, *Praktische Naturphilosophie*, c. d., s. 117–173.

jí také Siep,<sup>507</sup> svým životem přispívat k dobru, k *dobrému stavu celku, přírodního univerza*. A opět by bylo možné jako protipól takového pojetí připomenout Pluggeho názor, že také tento aspekt Meyer-Abichovy filosofie je falešný, protože člověk je přírodě „k ničemu“, že význam má jen ve vztahu k Bohu, v transcendentování své přírodnosti.<sup>508</sup> Jde zde samozřejmě o problém metafyzický, který není možné rozhodnout procedurou racionálního diskurzu; podstatné zde je, řečeno s Habermasem, „kontextuálně závislé“ výchozí stanovisko jednotlivých autorů, charakterizující jejich pojetí „místa člověka v kosmu“.

Svůj teleologický postoj uvádí někdy Meyer-Abich do souvislosti s otázkou „pro co?“ (*wofür?*).<sup>509</sup> A rovněž – zase v jiné souvislosti – s Kantovou známou koncepcí „jakoby“ (*als ob*).<sup>510</sup> Tento všeobjímající teleologicko-holistický základ proniká nejrůznějšími konkrétními aspekty Meyer-Abichovy koncepce praktické přírodní filosofie, jako je např. umění v analogickém smyslu,<sup>511</sup> „příroda v nás“ a naše celkové určení.<sup>512</sup>

V žádném z těchto aspektů ontologicky zakotveného rámce autorova sepětí *teleologie* a *holistické* koncepce však Meyer-Abich nerozvíjí koncepci *způsobu jedinečného lidského bytí*, jež je *conditio sine qua non* nejen tematizace něčeho takového jako kultura ve smyslu svébytného lidského produktu, ale „už i“ přírody jako jednotné-

---

<sup>507</sup> Siep, L., *Konkrete Ethik. Grundlagen der Natur- und Kulturethik*. Frankfurt/M., Suhrkamp 2004.

<sup>508</sup> Plugge, R., *Metaphysik des Einen*, c. d., s. 243 n.

<sup>509</sup> Meyer-Abich, K. M., *Aufstand für die Natur*, c. d., s. 94–95; též, *Praktische Naturphilosophie*, c. d., s. 21, 24.

<sup>510</sup> Meyer-Abich, K. M., *Praktische Naturphilosophie*, c. d., s. 183 až 184.

<sup>511</sup> Tamtéž, s. 250.

<sup>512</sup> Tamtéž, s. 260, 372, 434.

ho, byť vnitřně členěného fenoménu, který – právě jako celek – může vyvstat jen z doslova „antropocentrické“ perspektivy a být nějak tematizován a interpretován, třeba právě teleologicky a holisticky. To platí samozřejmě i pro další aspekty autorovy koncepce praktické přírodní filosofie, jako je „spolubytí“ a „svět jako společenství“, které tvoří součásti jeho celkové koncepce.

V obecněji filosofickém kontextu vyvstává nakonec na první pohled banální, ovšem zároveň zásadní otázka: co totiž je ona „příroda“, tento „nejklíčovější“ pojem Meyer-Abichovy filosofie? Už Kant podává několik výměrů tohoto pojmu a teoretická, zvláště filosofická reflexe vědy a její metodologie by tento pojem jistě dovedly ještě dále problematizovat. Celý kontext Meyer-Abichovy filosofie podle mého názoru dosvědčuje, že „příroda“ tomuto autorovi není primárně přírodou „o sobě“, jak se ji ve svých objektivizacích, abstrakcích a modelech snaží zachytit přírodní vědy (případně i s tematizací subjektivního faktoru v procesu poznání), nýbrž že je „přírodou pro nás“, že je naším „přirozeným světem“, *světem našeho života*, tak, jak ji v nejširším smyslu vnímáme, jak nás oslovuje, přináší nám radost a pocit existenciální přináležitosti. Tomu odpovídá i autorův citově angažovaný jazyk, pracující například s pojmem „živly“ apod. Aníž bych chtěl zkoumat tuto otázku podrobněji, domnívám se, že Meyer-Abich neupřesnil vztah vědeckého a předvědeckého pojetí přírody a že příroda „pro nás“, tedy příroda v předvědeckém, resp. vágnějším než vědeckém smyslu, v jeho pojetí dominuje nad přírodou „o sobě“, tak jak je odhalována v uvedených vědeckých objektivizacích.

## VII. Rozšířený komunitarismus jako politický úkol státu

Výsledným ideálem, v němž je náš autor inspirován severoamerickým komunitarismem, je, jak bylo uvedeno, idea „rozšířeného komunitarismu“. Zde se Meyer-Abich pokusil o velkolepou konkretizaci teoretických zásad v nástinu zásad praktické ekologické politiky. Již v práci *Aufstand für die Natur* uvádí myšlenku „druhého osvícenství“, které na rozdíl od toho prvního přibere do svého ideálu optimálního uspořádání vztahů nejen lidskou společnost, ale i „mimolidské“ bytosti a vůbec přírodu, i tu „neživou“.<sup>513</sup> Takové zásadní rozšíření adresátů práv nechápe Meyer-Abich jen jako teoretický postulát, ale chce ho prakticky aplikovat v rovině politických konsekvencí: mělo by totiž být *vtěleno* dokonce i do nové *německé ústavy*. Meyer-Abichovy úvahy zde vrcholí v myšlence státu nejen sociálního, ale takového, který bere v úvahu i přírodu a jehož zodpovědnost se vztahuje i na ni.<sup>514</sup> Autor zde dokonce hovoří o „právním společenství přírody“, resp. lidí a světa jakožto společenství.<sup>515</sup> Podobně a ještě explicitněji tuto problematiku probírá v *Praktische Naturphilosophie*, kde z ní činí vlastně ústřední téma.<sup>516</sup> Meyer-Abich také opakovaně vyjadřuje své rozčarování z reality politické praxe, kde se mu nepodařilo prosadit své ideály v žádoucí konkrétnosti.

Výslovně se pak těmto politickým souvislostem jako celku věnuje „politicko-filosofický epilog“, který před-

---

<sup>513</sup> Meyer-Abich, K. M., *Aufstand für die Natur*, c. d., s. 39.

<sup>514</sup> Tamtéž, s. 120–124, 144–145.

<sup>515</sup> Meyer-Abich, K. M., *Wege zum Frieden mit der Natur*, c. d., s. 151.

<sup>516</sup> Meyer-Abich, K. M., *Praktische Naturphilosophie*, c. d., s. 327 až 329, 345–352 n., 464 n.

stavuje shrnutí této problematiky.<sup>517</sup> Zde autor navazuje na problematiku rozvíjenou již ve starší práci *Wege zum Frieden mit der Natur*. V těchto souvislostech vychází ze zkušenosti sedmdesátých let, kdy podle něj ztroskotala „malá ekologická politika“.<sup>518</sup> Proto je třeba realizovat politiku mnohem radikálnější, spočívající nejen v prosazování technických kroků jako snižování energetické náročnosti, nýbrž především ve vtažení celého přirozeného společenství bytostí do sféry právní zodpovědnosti státu, a dospět tak od občanského právního státu k právnímu společenství přírody.<sup>519</sup>

Také zde se ovšem projevuje příznačná slabina „anti-antropocentrických“ přístupů v ekologické filosofii, neboť pochopitelně tato „práva“ mimolidských bytostí a přírody v celku zástupně formuluje a prosazuje člověk,<sup>520</sup> což odhaluje opět autorovo nepřiznané ne-li antropocentrické, tedy jistě „antroporelacionistické“ východisko.

Tam, kde Meyer-Abich hovoří o státu jako činiteli, který je *odpovědnou instancí* a který by měl mít na starost i péči o přírodu apod., rozvíjí podle mého názoru vlastně skryté východisko lidského zájmu na přírodě, zájmu, který, *třebaže je lidský, není jen egoistický* (ani kolektivně egoistický) *omezený a manipulativně orientovaný*. Autor sám zde uvažuje tak, že nevidím rozpor s koncepcí kultivovaného, resp. pročištěného antropocentrismu typu R. Spaemanna.

Jedním ze základních předpokladů pro úspěch rozšířeného ústavního pojetí práv by byla změna sebepojetí lidské existence. Meyer-Abich to vyjadřuje, jak bylo uvedeno výše, pojmem „usedlosti“ (*Seßhaftigkeit*)

---

<sup>517</sup> Tamtéž, s. 435–477.

<sup>518</sup> Meyer-Abich, K. M., *Wege zum Frieden mit der Natur*, c. d., s. 35.

<sup>519</sup> Tamtéž, s. 162, 191 n.

<sup>520</sup> Tamtéž, s. 298–299.

a „usazení v prostoru“ (*Ansäßigkeit im Raum*). Toto zaměření, které má podle jeho dosti iluzorní koncepce být alternativou právě ke kosmickému dobyteltství, by mělo představovat způsob lidského obývání světa v kontrastu k převažujícímu manipulativně konzumnímu a agresivně do celého kosmu rozpřaženému způsobu kolektivního lidského chování. Meyer-Abich zde navazuje na Heideggerovy úvahy o bydlení a domovu.<sup>521</sup> Jeho ideál lidské „reorientace“ směrem k usedlosti by ovšem vyžadoval radikální rozchod s tím, jak se doposavad projevovala jeho existence, jeho ustrojení, které se vskutku vyznačovalo a vyznačuje oním „planetárním dobyteltstvím“, jak tuto orientaci Meyer-Abich vícekrát charakterizuje.<sup>522</sup>

---

<sup>521</sup> Meyer-Abich, K. M., *Praktische Naturphilosophie*, c. d., s. 395 až 402.

<sup>522</sup> Tamtéž, s. 398.

## VIII. Závěr

Dnešní přístupy k ekologické problematice, ačkoli se v nich projevují, zvláště u německy píšících autorů, fenomenologické a heideggerovské motivy, vycházejí ze *spontánně realistického pojetí bytí přírody*, která je chápána jako něco, co existuje „o sobě“, ne pro nás a v kontextu našich rozvrhujících aktivit. Třebaže se tedy v ekologických koncepcích objevuje inspirace tradicí fenomenologické filosofie (Kohák : Husserl; Jonas : Heidegger), vytratil se zde problém *světa jako problému*, jako něčeho, čeho se *nesamozřejmě* zmocňujeme poznávacími, emocionálními i praktickými aktivitami a co je, právě jako pojem přírody, *výsledkem jisté objektivizace*. Také Meyer-Abichova praktická přírodní filosofie, jejíž inspirační zdroje jsou ovšem velmi bohaté, stojí mnohem blíže tradici objektivističtější a realističtější zaměřené linie fenomenologické filosofie než její linii subjektivističtější a idealističtější, zhruba řečeno blíže N. Hartmannovi než E. Husserlovi.

Spontánně realistický rys ekologického myšlení, do něhož náleží i Meyer-Abich, je pochopitelný z povahy samého svého předmětu. Bylo by ovšem žádoucí, aby byl v těchto ekologických koncepcích (včetně Meyer-Abichovy) alespoň stručně vyjádřen vztah k historickým filosofickým koncepcím, v nichž se o problémech, jimiž se zabývá ekologická filosofie v jiném kontextu a na abstraktnější úrovni, již diskutovalo – například k diskusím o „vnitřní hodnotě“ či „hodnotové odpovědi“ a osmyslování skutečnosti. V *ekologické reformulaci* by kontextem nebylo jen mezilidské společenství, ale právě i příroda jako *univerzální podmínka* tematizace něčeho takového jako kultura, hodnota apod. A možná by pak například letitý spor mezi antropocentrismem a biocentrismem vystoupil v poněkud jiném, filosofičtějším světle.



Přínos filosofické koncepce K. M. Meyer-Abicha vidím přes uvedené výhrady v tom, že se snaží své názory podložit i obecněji filosoficky, zvláště ontologicky (Aristotelés, Mikuláš Kusánský), v kontextu kulturněhistorického filosoficky zaměřeného uvažování (J. G. Herder), případně v polemice s jinými vlivnými dějinněfilosofickými koncepty, zvláště těmi, v nichž spatřuje zdroj antropocentrické orientace evropského filosofického myšlení (R. Descartes, I. Kant). Dostí silnou inspiraci je pro Meyer-Abicha také Platón, který ostatně silně ovlivnil jednoho z filosofů, o něhož se opírá nejvíc: Mikuláše Kusánského. Meyer-Abich například dovozuje, že Platón měl i „lepší fyziku“ než materialisté.<sup>523</sup>

Jak vyplynulo z celé stati, Meyer-Abichova koncepce „rozšířeného komunitarismu“ je velkolepým pokusem o syntézu různých filosofických motivů. Posoudit její zdařilost, nakolik je totiž spíše jejich syntézou, nebo spíše eklektickým spojením, by bylo dalším úkolem filosofické metainterpretace.

---

<sup>523</sup> Meyer-Abich, K. M., *Wege zum Frieden mit der Natur*, c. d., s. 297–298.

# **Univerzalismus jako problém zdůvodnění i aplikace**

K problému univerzalistických  
pretenzí v etice.

Formalismus a některé pokusy  
o založení hodnotové etiky

*Problematika univerzalizismu se nedotýká jen výchozí báze, na níž staví teoretická etika, ať je to emocionalita či racionalita v různém smyslu, ať jde o princip deontologický, teleologický, utilitaristický, nebo ať se opírá o systém ctností či představu dobrého života. Žádná z těchto koncepcí neprokázala nepochybnou přednost před jinou a soudobí teoretikové etiky jsou spíše nakloněni chápat je relativněji a komplementárně. Univerzalizmus se tak stává spíše problémem aplikace určitých intuitivně či konsenzuálně přijatých a volněji formulovaných principů než stanovením principů apriorních a absolutně platných, což se týká i problematiky (základních) lidských práv, přitpadně i rozšíření některých práv na „mimolidské bytosti“. Výzvou teoretické reflexi je také bouřlivě se měnící realita globalizujícího se světa, která vede k tomu, že otázky související s univerzalizmem v etice už nemohou být formulovány abstraktně, nezávisle na konkrétních časových a prostorových souvislostech. Etická a morální problematika se velmi diverzifikuje a do popředí vystupuje problém multikulturality. Globální souvislosti dávají i problematice mezilidských vztahů politické, kulturní, sociální a další dimenze. Významným faktorem s tím souvisejícím je také skutečnost, že tradiční základy europocentrického pojetí etické a morální problematiky přestaly být akceptovány jako samozřejmost, nejen vlivem globalizace, ale i sekularizace. Fenomén multikulturalismu i jiné relativizující faktory nerozšiřují pouze meze etické a morální problematiky, ale rovněž ji komplikují; problematizována je ostatně i sama idea multikulturalismu. Otázkou se stává, které kontextuálně závislé etické představy, ideály apod. jsou s principem univerzalizismu slučitelné. Tento problém zůstává otevřený a ani pronikavý Habermasův pokus o odlišení eticko-evaluativní a morální roviny zde nepředstavuje vyčerpávající odpověď. V politické sféře se stává naléhavým problém „kolektivních identit“, které je možné považovat za příklad „partikulárních identit“; zde je někdy zdůrazněna zejména nacionální výlučnost, jindy převažuje univerzalistická pretenze. Tak je tomu u ideje Evropy a její formulace v ideji Evropské unie, jež má být transnacionální identifikací ve smyslu rozšířeného ústavního patriotismu, resp. jeho variantou. Ani tato koncepce nedává na problém vztahu partikulární identifikace a univerzalizmu jednoznačnou odpověď. Jedním z hlavních problémů globalizovaných společností je pak pojetí základních lidských práv a v politické oblasti zejména otázka zařazení demokracie mezi základní lidská práva, šířeji problém univerzálního nároku pluralitní demokracie euroamerického typu být jediným přípustným modelem politického uspořádání.*

## I. Kantovské východisko univerzalizismu

V etice je až dodneška univerzalistická pretenze spjata především s Kantovým deontologickým pojetím, formulovaným především v různých variantách mravního zákona pojatého jako kategorický imperativ. Mravní zákon ovšem nemá univerzální platnost primárně proto, že je obecně lidskou zkušeností, nýbrž proto, že je opřen o něco, co je jeho, lze říci, „ontologickým“ předpokladem. Tím je svoboda v pozitivním smyslu, která poukazuje k naší „noumenální“ povaze jako podmínce možnosti mravního zákona, tedy mravní zkušenosti zažívání v mravním rozhodování a jednání.

Pozoruhodné je v této souvislosti Kantovo pojetí základního mravního principu morality jako *zákona*, a to zákona, který je univerzálně platnou formou, do níž se musí vměstnat „subjektivní mravní zásady“. Pro zvláštní étos, o kterém v etice hovoří například Ehrenfels nebo Hartmann, není u Kanta místo. Východiskem je zde nepochybně inspirace přírodní vědou, matematickou fyzikou. Proto považoval Kant za nutné provést operaci „typizace“, aby zprostředkoval kontakt mezi mravním a přírodním zákonem.<sup>524</sup> Problémem pro něj totiž je především aplikace mravního zákona, který pramení ve světě „věcí o sobě“ (noumena), na svět jevů, v němž se jako jeho součásti pohybujeme, rozhodujeme a jednáme, a také zachycení svébytného typu zkušenosti, jež s Kantovým dichotomicky pochopeným světem částečně souvisí, když Kant v rámci interpretace poznání v estetické oblasti hovoří o kráse jako „symbolu mravnosti“.

---

<sup>524</sup> Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, c. d., s. 92–93.

## II. Materiální hodnotová etika

Vůči Kantovu pojetí formálního racionalistického apriorismu postavila *materiální hodnotová etika*, jak bylo uvedeno, alternativu pojmout ono „a priori“ *materiálně*, tj. obsahově.<sup>525</sup> Na rozdíl od Kantova odmítání „intelektuálního názoru“ se u Schelera setkáváme právě s jeho svěbytnou rehabilitací v pojmech „náhledu“, zření, cítění apod.,<sup>526</sup> jako s osobitou aplikací východisek Husserlovy fenomenologie na oblast etiky. Podle tohoto pojetí existuje něco jako zvláštní orgán, otevírající nám hierarchicky strukturovanou oblast hodnot, umožňující nám hodnoty jakoby vnímat, ovšem neempiricky. Tím je apriorismus, spojovaný u Kanta s formou, spjat s konkrétní obsahovostí. Výrazem takového pojetí je centrální postavení *hodnotového citu* jako základu hodnotového zření, které je jeho – zvlášť u Hartmanna – jaksi racionálně projasněnou verzí.<sup>527</sup> V tomto pojetí se nám otevírá na lidském hodnocení ve svém bytí nezávislá říše hodnot, jež člověk svým setkáváním (sem také náleží aspekt dějinnosti) „pouze“ odkrývá a aktualizuje. Velmi závažné i moderní je také téma hodnotových konfliktů, zejména právě mezi pozitivními hodnotami, jak o tom již bylo pojednáno.

Z hlediska centrální problematiky univerzalizmu je nejdůležitější fakt, že koncepce materiální hodnotové etiky měly *neméně univerzalistickou pretenzi než Kantovo pojetí formálního univerzalizmu*; její univerzalizmus není však podmíněn nadsvětským, nekonečným

---

<sup>525</sup> K tomu viz též Dorotíková, S., *Etika. Příspěvek k etice jednání*. Praha, Univerzita Karlova 2005.

<sup>526</sup> Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, c. d., s. 39 n., 259, 276.

<sup>527</sup> Hartmann, N., *Ethik*, c. d., s. 62, 116, 150 aj.

rozumem, nýbrž povahou intencionálních aktů a zvláště jejich hodnotových korelátů. Snaha materiální hodnotové etiky uchopit problém základů etiky neformalisticky, a přece apriorně a univerzalisticky nebyla všeobecně uznána za nosnou, ač vydala mnoho zajímavých plodů v podobě pokusů o alternativní: méně spekulativní a méně „silné“ pojetí. *Především se totiž neprokázalo, že bychom měli něco jako apriorní „hodnotové vnímání“, analogické vnímání smyslovému, a přesto mající kognitivní relevanci.*<sup>528</sup>

Pozdější filosofové, kráčejíci ve stopách materiální hodnotové etiky, nepřijali již původní stanovisko v silném metafyzickém smyslu, jež chápe hodnotovou sféru hypostazovaně; snažili se najít nějakou klíčovou kategorii, z níž by mohli svou koncepci rozvinout, a prezentovat vlastní verzi katalogu hodnot, případně ctností. Tak například u H.-E. Hengstenberga je mravní dobro jako základ etiky zakotveno *ontologicky*, v samotné *uzpůsobenosti bytí*, ale bez hypostaze hodnotové sféry.<sup>529</sup> Autor užívá výrazu „konspirace s bytím“ pro autenticky morální, ontologicky zakotvený postoj, který chápe jako „předběžné rozhodnutí“ (*Vorentscheidung*) pro pravdu a *přiměřené hodnocení*.<sup>530</sup> Odtud rozvíjí i svou ideu „ontologického smyslu“, který se opírá o přiměřenost „uzpůsobenosti bytí“ (*Seinsbeschaffenheit*), již člověk osobnostně naplňuje svým angažmá ve světě, odpovídaje tak na boží „výzvu k bytí“.<sup>531</sup> – Obdobnou roli hraje v již

---

<sup>528</sup> Cadwallader, E. H., *Searchlight on Values. Nicolai Hartmann's Twentieth-Century Value Platonism*. Lanham, University Press of America 1984.

<sup>529</sup> Hengstenberg, H.-E., *Grundlegung der Ethik*. Stuttgart, Kohlhammer Verlag 1969, s. 33.

<sup>530</sup> Tamtéž, s. 65 n.

<sup>531</sup> Hengstenberg, H.-E., *Freiheit und Seinsordnung. Gesammelte Aufsätze und Vorträge zur allgemeinen und speziellen Ontologie*, c. d., s. 150, 165.

uvedené koncepci D. von Hildebranda „hodnotová odpověď“ (*Wertantwort*). Člověk by podle tohoto názoru měl být přivrácen k bytí, neprojektovat do předmětů nic, co by tuto přiměřenost narušovalo; jako bychom zde cítili ozvuk Husserlovy devizy „k věcem samým“. Ovšem především sama Husserlova filosofie je dokladem toho, že je fakticky sotva možné odhalit věc samu bez tematizace lidských aktivit a perspektiv v tomto procesu. Navíc, je-li touto „věcí“ záležitost tak komplikovaná i rozporuplná jako oblast eticko-axiologická, nezdá se být kritérium „věčnosti“ dosti konkrétní.

Hengstenberg zakládá svou koncepci i konkrétněji metafyzicky: v polemice s Heideggerem chápe „nadčasovost“ (*Überzeitlichkeit*) v pozitivním smyslu jako *předpoklad* „časování“ lidské existence a tedy i její svobody.<sup>532</sup> Jako filosof pohybující se v linii materiální hodnotové etiky klade v oné přiměřenosti velký důraz i na emocionální stránku. V Schelerových stopách akcentuje význam *lásky* a „dobrotivosti“ (*Güte*)<sup>533</sup> a zdůrazňuje intuitivní předběžné cítění základního hodnotového rozdílu mezi dobrem a zlem. Kantovská normativita vyplývající z obecné platnosti mravního zákona má být nahrazena (podobně jako u M. Bubera) zakládajícím *významem osobního partnerského vztahu*.<sup>534</sup>

Snaha o posílení role subjektu a zároveň podržení teze o objektivitě hodnot se projevuje například také u J. Hessena, kde se centrální role dobra promítá do subjektivního vztahu k objektivním hodnotám. Také Hessen vychází z augustinovsko-pascalovsko-schelerovského *řádu srdce*, jímž se nám otevírá říše mravních hodnot. V autorově personalistické perspektivě jsou

---

<sup>532</sup> Hengstenberg, H.-E., *Freiheit und Seinsordnung*, c. d., s. 104 až 105, 122 aj.

<sup>533</sup> Hengstenberg, H.-E., *Grundlegung der Ethik*, c. d., s. 95.

<sup>534</sup> Tamtéž, s. 124.

ovšem nositeli hodnot osoby. Hessenův katalog hodnot je postaven na rozlišení hodnot *hédonistických, vitálních a mravních*, jež se dále člení podle různých obsahových hledisek.<sup>535</sup>

Jednotlivé pokusy zachytit konkrétně povahu hodnotové sféry jako sféry, kterou lze popsat v její určitosti na základě náhledu, ukazují na jedné straně velkou citlivost autorů řazených do proudu materiální hodnotové etiky pro *bohatství eticko-axiologické sféry*, na straně druhé ale implicitně poukazují i na význam konkrétní *názorové perspektivy a individuálního přístupu* těchto autorů pro konkrétní způsob jejího charakterizování. To ovšem problematizuje základní předpoklad materiální hodnotové etiky o existenci zvláštního orgánu zpřístupňujícího nám oblast hodnot jako danost.

---

<sup>535</sup> Hessen, J., *Grundzüge einer personalistischen Wertethik*. Leiden, E. J. Brill 1954, s. 24, 37–68.



### III. Postmetafyzické pokusy

#### a) Doznění hodnotové etiky; ctnosti místo hodnot

Ústup od ambice zachytit povahu hodnotové sféry ontologicky a metafyzicky spolu s příklonem k analýze konkrétních hodnotově relevantních fenoménů nacházíme u H. Reinera. Ten se zaměřuje na vytyčení rozdílu objektivní a subjektivní významnosti. Spolu s nimi jsou podržena i další základní axiologická určení, jako je absolutní a relativní charakter hodnot i jejich další specifikace.<sup>536</sup> Ontologicko-axiologický předpoklad objektivního, hierarchicky strukturovaného řádu už zde není tematizovaným předpokladem. Zdá se, jako by autor v pojetí těchto základních hodnotových určení vycházel implicitně z dále neanalyzovaného konsenzu a jako by takto stál na půli cesty mezi metafyzickou koncepcí *intersubjektivního* klasické materiální hodnotové etiky a rodícím se komunikativně-diskurzivním pojetím základů této disciplíny.

Charakteristické pro tento posun je také přesunutí důrazu z *hodnot*, jež mohou navozovat substancialistické pojetí, k *ctnostem*, jejichž tematizace nezávisle na člověku by neměla smysl. Jako příklad je možné uvést pojetí O. F. Bollnowa, jež stojí jakoby na rozhraní staršího pojetí, vyrůstajícího z problémového rozvrhu materiální hodnotové etiky, a přístupu postmetafyzických koncepcí. Bollnow, i když i on předestřel velmi diferencovaný katalog „ctností“, je „moderněji“ přesvědčen o tom, že oblast ctností není možné pojmovat jako uzavřený sys-

---

<sup>536</sup> Reiner, H., *Die Grundlagen der Sittlichkeit*. Meisenheim/G., A. Hain 1974, s. 141, 399, 415, 459; týž, *Gut und Böse. Ursprung und Wesen der sittlichen Grundunterscheidungen*. Freiburg, L. Bielefeld Verlag 1965.

tém, protože v tom se vždy prozrazuje *absolutizace určité parciálnosti*, a tudíž neadekvátní porozumění svébytnosti této oblasti. Jeho přístup navazuje ovšem spíše na Aristotelovo pojetí dobrého života a střízlivé pojetí etiky jako oblasti, v níž se poznání vyznačuje „pouze“ pravděpodobností – ve srovnání s aprioristickým a absolutistickým pojetím zákonitostí hodnotové sféry.

Bollnow ale překračuje tradiční pojetí materiální hodnotové etiky tím, že si na rozdíl od většiny německých autorů (včetně Hartmanna) uvědomuje kontextuální povahu ctností, což zdůrazňuje zejména u „rytířských a válečnických ctností“, jež vedly, jak výslovně uvádí, ke slepému, nekritickému následování a ke zločinům.<sup>537</sup> Tento přístup k problému hodnot a ctností považují za významnější než vlastní Bollnowův „katalog“ ctností. Bollnow zachycuje případně povahu *spravedlnosti* jako ctnosti: není vlastně ctností mezi jinými, stojí mimo řadu jednotlivých, zvláštních ctností jako *nejjobecnější princip*.<sup>538</sup>

#### b) Ctnosti jako ztráta a znovunalezení

Příznačné je, že filosofové, kteří usilují v poslední zhruba čtvrtině 20. století o rehabilitaci významu obsahových komponent v etice a o překonání formalismu, který byl sám znovuobnoven Apelovou a Habermasovou diskurzivní etikou, se nesoustřeďují na vytčení jednotlivých ctností v jejich konkrétnosti, nýbrž o vyznačení *ctností jako obsahově konkrétních profilových stránek lidského charakteru*, jež mají funkci vodítka jednání v rámci úsilí o naplňování představy dobrého živo-

---

<sup>537</sup> Bollnow, F. O., *Wesen und Wandel der Tugenden*. Frankfurt/M., Ullstein Bücher 1958, s. 154–155.

<sup>538</sup> Tamtéž, s. 193–194.

ta, resp. jeho smyslu.<sup>539</sup> Jako klíčový pojem zde tedy vystupuje aristotelský pojem dobrého života, jehož jsou ctnosti spíše *artikulacemi*, než aby byly samostatnými „entitami“. Ctnosti jsou zde uvažovány v kontextu otázky, může-li obnovený „formalismus“ diskurzivní etiky být dostatečným základem etické teorie.

Významná je také skutečnost, že celá problematika se již odvíjí v *nových souvislostech*: východiskem analýz v oblasti etiky a axiologie není již společně sdílený konsensus opřený o metafyzické a náboženské předpoklady, ale spíše dissens, který problematizaci těchto předpokladů vyjadřuje; fakt rozdílnosti hodnotových orientací a preferencí není již spatřován ve strukturaci samotné hodnotové říše (jako u Hartmanna) ani v rozeznání různých center v člověku (jako v personalistické antropologii D. von Hildebranda či H.-E. Hengstenberga), nýbrž v *radikální rozdílnosti individuálního i kolektivního sebezpočopení lidí v individuálně psychologickém, kulturněhistorickém a jiném kontextu*. Ke konci 20. století byl celkový proces problematizace nadto posílen fenoménem *multikulturalismu* reflektovaného především tak, že západní evropské axiologické modely už nejsou chápány jako univerzálně aplikovatelné. Vzrůstající rozrůzněnost hodnotových představ souvisí i s *oslabenou religiozitou a silnou sekularizací*.

Nejvýraznějším výrazem úsilí o obnovu významů ctnosti (resp. ctností) je v tomto směru zřejmě MacIntyrovův pokus o kritickou reflexi etiky v době po ztrátě „ctnosti“ v jejím zakládajícím významu. MacIntyre chápe ctnost *kontextualisticky* a *komunitaristicky*, tedy vždy na dějinném a sociálním pozadí, a tím se snaží zabránit petrifikovanému pojetí této etické kategorie. Ctnosti u něj slouží – podobně jako například u R. Spae-

---

<sup>539</sup> K tomu viz Smreková, D./Palovičová, Z., *Dobro a cnost. Etická tradícia a súčasnosť*. Bratislava, Iris 2003.

manna – realizaci praxe dobrého života, jsou spíše jeho *artikulacemi v teleologickém smyslu*.<sup>540</sup> Také tři základní ctnosti, totiž *spravedlnost, čestnost a odvaha*, slouží tomuto cíli.<sup>541</sup> Nezastupitelnou roli v tom hraje tradice, u níž ovšem MacIntyre zdůrazňuje, že musí být živá.<sup>542</sup>

S MacIntyrovým pokusem o renesanci ctností celkově koresponduje i Tugendhatovo pojetí, podle něhož ctnosti mají v etické teorii *komplementární funkci* k etice pravidel, která není práva celé komplexnosti morálně a eticky relevantních situací, zejména proto, že etikou a morální relevancí nemají pouze „jednání“ (*Handlungen*), ale i „postoje“ (*Haltungen*), jež nalézají výraz právě ve ctnostech. Tugendhat se tedy ve své koncepci pokusil o jakousi syntézu formálního a obsahového hlediska, s tím, že obsahově určitější hledisko „ctností“ je spíše doplňkem k základnímu, pro „modernu“ charakteristickému hledisku *pravidel*.<sup>543</sup>

Ani tím se však jeho koncepce nevyčerpává. Tugendhat se též snaží dospět k univerzalistickému stanovisku v etice zapojením problematiky ctností do kontextu hledání *zakládajícího principu* etické teorie. Podobně jako Habermas počítá se situací, kdy všechny „předmoderní“ přístupy o založení etiky selhaly.<sup>544</sup> Také on opustil tradici platónského „nadsvětského rozumu“. Inspiraci našel vedle Kanta rovněž u J. Smithe, který podle něj v koncepci *nestranného pozorovatele* jako by apliko-

---

<sup>540</sup> MacIntyre, A., *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, University of Notre Dame Press 1984, s. 190.

<sup>541</sup> Tamtéž, s. 192.

<sup>542</sup> Tamtéž, s. 221. K tomu viz též Palovičová, Z., Zmysel, hodnoty a dobrý život. Podnety aristotelizmu v etické teorii Charlesa Taylora. In: Hála, V./Smreková, D./Palovičová, Z./Kolářský, R., *Etika a jej tradícia*. Bratislava, Fox & Col 2006, s. 116–139.

<sup>543</sup> Tugendhat, E., *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1994, s. 226–228. Srv. Siep, L., *Zwei Formen der Ethik*. Opladen, Westdeutscher Verlag 1997, s. 7–10.

<sup>544</sup> Siep, L., *Zwei Formen der Ethik*, c. d., s. 8.

val kantovskou zásadu jednoho základního morálního principu a tak překročil hranice morálky pravidel.<sup>545</sup> Univerzalizmus u Tugendhata neplyne ze struktury racionality, nýbrž ze vzájemného uznání lidí jako sobě rovných (nikoli ovšem izolovaných, nýbrž kooperujících) individuí, která musejí, protože nemohou jinak, uznat vzájemně tento svůj status. Zde hovoří Tugendhat o „kolektivní autonomii“.

Na jiném principu než na principu rovnosti by se lidé nemohli shodnout, protože jiný princip by znamenal diskriminaci (v tomto ohledu se podle Tugendhata přes veškeré různosti stýká Nietzscheho antiegalitářské a takto antiuniverzalistické pojetí s rasismem nacionálního socialismu). Proto je zde morální rovnost systémem nediskriminace. Zdůvodnění, resp. „založení“ mravních norem ve fakticitě vzájemného uznání a z něj vyplývající „kolektivní autonomie“ má formální výhodu před jinými pokusy: souvisí s tím, že v univerzalistické morálce se to, co je nazýváno „mravy“ ve smyslu *Sitten*, musí podřídit *Moral*, zatímco v morálce partikularistické je tomu naopak.<sup>546</sup> V návaznosti na to pak Tugendhat rozlišuje tři základní možnosti založení etiky: *univerzalistické (für alle)*, o němž už byla řeč, *partikularistické (für alle F)*, pro všechny příslušníky určité skupiny lidí, kteří uznávají svou partikulární sounáležitost a přináležitost jako něco nadřazeného univerzálně lidské přináležitosti, a konečně (pouze) *individualistické (für mich)*, kam řadí i „kontraktualismus“. Právě první, univerzalistické založení, resp. zdůvodnění má podle něj „přednost“ (*Vorrang*)<sup>547</sup> v „druhém rovině“ hodnocení, jež bere v úvahu srovnávání jednotlivých přístupů.

---

<sup>545</sup> Tugendhat, E., *Vorlesungen über Ethik*, c. d., s. 226–228.

<sup>546</sup> Tugendhat, E., *Aufsätze 1992–2000*. Frankfurt/M., Suhrkamp 2005, s. 91–108.

<sup>547</sup> Tamtéž, s. 107.

#### IV. Obnova univerzalizmu u Habermase. Morální a etická rovina

Na Kantův racionalismus jako základ eticko-morální oblasti navazuje J. Habermas, ovšem s abdikací na mimolidský, resp. nikoli konečný rozum. Z důvěry v univerzální charakter racionality čerpá přesvědčení, že *racionální procedurou argumentace*, která má obecný ráz a obecně akceptovaná pravidla, je možné překlenout kontextuálně podmíněná a ke specifickým obsahům vázaná stanoviska – což je zvláště výrazné za současné situace, kdy je nutno vycházet spíše z „dissensu“ než konsenzu nebo alespoň kdy konsenzus není předeem zajištěn. V kontextu naší tematiky pokládám za důležité Habermasovo rozlišení *morálního* a *etického*. Zatímco etická rovina se týká toho, co je kontextuálně vázáno k určitým individuálním i kolektivním modelům dobrého života, optimálního uspořádání mezilidských vztahů apod., co souvisí s „přirozeným světem“ a je vázáno k jeho partikulárním smyslům, morální vyjadřuje to, co je – z plurality etických koncepcí – racionálně diskutovatelné, co může obstát v procedurách racionální argumentace.<sup>548</sup> Ponechám nyní stranou širší problémy Habermasovy koncepce, jako je možnost racionálního rozhodnutí mezi rozličnými kontextuálně vázanými koncepcemi atd. Domnívám se, že sama idea diskurzivní univerzalizace norem a hodnot je nosná, byť má funkci spíše ideálního konstruktů, postulujícího ideální podmínky realizace.<sup>549</sup> Částečně obdobný problém tematizuje Habermas i v širších kontextech,

---

<sup>548</sup> Habermas, J., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1983.

<sup>549</sup> Münz-Koenen, I., *Konstruktion des Nirgendwo. Die Diskursivität utopischen Denkens bei Bloch, Adorno, Habermas*. Berlin, Akademie Verlag 1997, s. 143–200.

např. v úvahách o „ústavním patriotismu“ či „postnacionální konstelaci“.

Podle Habermase je pro naši dobu příznačná stále větší pluralita a *diferenciace životních forem a životních rozvrhů*.<sup>550</sup> Tato pluralita je vyvrcholením procesu, který už od novověku směřoval k oddělení *práva* (legality) od *morality* v tom smyslu, že legalita nemůže být podložena určitějším, obecně sdíleným morálním, resp. spíše etickým (např. nábožensky formulovaným) názorem, který by měl závaznou a integrativní funkci.<sup>551</sup> *Morální univerzalizmus* musí tedy být založen na *univerzálním významu lidských práv a svobod*, jak jsou dosaženy procedurou diskuse a konsenzu. Pochopitelně zde nelze očekávat, že by konsenzus měl příliš určitou podobu. Musí se počítat s tím, že zůstane celá řada oblastí, v nichž budou obsahově konkrétní, řekněme „eticky“ podmíněné názory rozdílné, např. eutanazie, interrupce, veřejné instalace náboženských symbolů apod. Vedle obecně teoretické otázky, dá-li se etické redukovat na kontextuálně závislé, širší otázkou také je, je-li nastíněné pojetí přijatelné pro všechna lidská společenství na různém stupni vývoje. Jak plyne z diskuse o povaze „asijských hodnot“, je Habermas takto pojatému univerzalistickému pojetí nakloněn.<sup>552</sup>

---

<sup>550</sup> Habermas, J., *Postnationale Konstellation. Politische Essays*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1998, s. 116.

<sup>551</sup> Tamtéž, s. 163, 172–173.

<sup>552</sup> Tamtéž, s. 183.

## V. Pokusy o překročení intersubjektivních mezí

Univerzalizmus byl v etice, resp. morální teorii dlouho uvažován výlučně v souřadnicích mezilidských vztahů. Jak je známo, některé proudy ekologického myšlení, zejména ekologické etiky, se snaží toto omezení tu obezřetněji, tu radikálněji překročit. Velmi daleko v tomto směru zašla etická koncepce *hlubinné ekologie* a *biocentrického rovnostářství*, podobně jako fyziocentrická koncepce K. M. Meyer-Abicha, které jsem se věnoval samostatně.<sup>553</sup> Výchozí egalitaristická pozice přístupů usilujících o překročení intersubjektivních mezí etického uvažování má sice velký univerzalistický potenciál, ale přináší mnoho obtíží, jak dosvědčuje např. i Meyer-Abich.

Z biocentricky založených pokusů o univerzalistické pojetí axiologické a etické významnosti nepodmíněné „antropocentrickou“ perspektivou hodnocení lze uvést etickou pozici *biocentrického konsekvenzialismu*, zastávanou R. Attfieldem. Attfield nepodceňuje závažnost této lidské perspektivy, uznává „antropogenní“ charakter hodnocení, ale nedomnívá se, že by to oslabovalo možnost učinit „život“ (resp. přírodu jako celek, univerzum) centrem eticko-ekologického uvažování. Attfield v kritice antropocentrismu a při uznání antropogenního charakteru hodnocení ekologické problematiky poukazuje na nedostatečnost antropocentrismu argumentem, který odděluje *východisko* hodnocení a jeho *předmětný korelát*. Podle tohoto – spontánně realistického – stanoviska lidské východisko hodnocení *neznemožňuje*, resp. *neoslazuje* možnost *tematizace přírody jako hodnoty* a zdroje hodnot atp. Antropocentrismus se mýlí,

---

<sup>553</sup> Kolářský, R., Hlubinná ekologie a její význam pro ekologické myšlení. Etika životního prostředí a kritika antropocentrismu. *Filosofický časopis*, 45, 1997, č. 3, s. 411–425.



klade-li do centra filosofického uvažování lidskou perspektivu a s ní nějak spjatý zájem; lidská perspektiva neumožňuje tematizaci budoucích kvantitativně nedohledných stavů světa lidskou myslí. Z této ideové pozice vyvozuje Attfield i kritiku antropocentrického akcentu na lidský zájem na světě, když upírá lidskému konkrétně situovanému hodnotícímu pohledu schopnost rozprostřít svůj zájem na trvání světa a udržení jeho žádoucího stavu do dostatečně daleké budoucnosti, aniž rozlišuje – dodávám kriticky – mezi „aktualistickým“ a „posibilistickým“ pojetím, a chápe celý problém výlučně v aktuálním smyslu.<sup>554</sup>

Složitější cestu k možnosti univerzalizace etických a morálních zásad v ekologické oblasti mají koncepce, jež vycházejí z přesvědčení, že v našem vztahu k přírodě, jakkoli plném respektu k ní jako celku a k tvorům, kteří ji spolu s námi spoluvytvářejí, hraje vždy *podstatnou roli náš zájem na světě*, a že tento zájem není, resp. nemusí být *zdaleka utilitární*. Univerzalizmus zde může být založen na zapojení principu odpovědnosti vůči příštím generacím. Způsoby lidského zacházení s přírodou jsou pak testovány vzhledem k možnosti jejich univerzalizace z uvedeného hlediska.<sup>555</sup>

Celkově je možné říci, že koncepce tradičně označované jako „antropocentrické“ nepopírají faktickou potřebnost rozšíření adresátů morálně relevantního „diskurzu“ jako takové, nýbrž vidí problém v *aplikaci* kategorií, majících původ a systematické místo v *intersubjektivních souvislostech*, na „mimolidské tvory“, přírodu,

---

<sup>554</sup> Attfield, R., *Environmental Ethics. An Overview for the Twenty-First Century*. Cambridge, Polity Press 2003, s. 104–105.

<sup>555</sup> Jonas, H., *Princip odpovědnosti. Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*, c. d. Srv. Di Blasi, L./Goebel, B./Hösle, V., *Nachhaltigkeit in der Ökologie. Wege in eine zukunftsfähige Welt*. München, C. H. Beck Verlag 2001, s. 14.

zvířata, natož pak na neurčité komplexní útvary (řeky apod.). Podle nich je principiálně problematické, jestliže mluvíme o tom, že zvířata „mají práva“ nebo že příroda „má vlastní hodnotu“, aniž jsme si vědomi toho, že používáme výrazy, jež jsou vázány na svébytnost naší lidské perspektivy, na to, jak vnímáme, vidíme, hodnotíme atd. svět, v jakých strukturách se ho zmocňujeme. Může to koneckonců znamenat vždy jen *rozšíření aplikace* těchto pojmů („práva“, „nároky“, „hodnoty“ apod.) na širší okruh adresátů – díky prohloubenému a rozšířenému lidskému vidění světa, jež je schopno oprosit se od utilitárně či jinak úzce pojaté, výlučně lidské zájmovosti, a vtahovat tudíž do svých hodnocení i přírodu a tvory, kteří ji spolu s námi vytvářejí. Znamená to také chápat lidské bytí jako něco, co je zařazeno do širšího celku, aniž ovšem ztrácí svou jedinečnou pozici ve světě, umožňující mu mimo jiné něco takového jako celek přírody či kosmu vůbec tematizovat.

Perspektivní stanovisko představuje podle mého názoru koncepce K. Otta, který se vyslovil pro „metodologický antropocentrismus“.<sup>556</sup> Ott považuje za nejpůsobivější etickou teorii promýšlející ekologickou i obecně etickou problematiku diskurzivní etiku, i přes její slabiny, spočívající zejména v tom, že není s to stanovit konkrétnější kritéria přednosti jednotlivých etických názorových pozic. Nepovažuje ji, jak se to často děje, za jednostranně racionalistickou pozici, neboť podle něj umožňuje pochopit jako morálně relevantní i „neřečová“ gesta – například v případě někoho, kdo ztratil náhodnou událostí, jako je vážná nehoda, řeč. Z toho vyvozuje důsledky i pro ekologickou etiku, ostatně v souladu s Habermasem: také u zvířat, zejména u vyšších živočichů, vycházíme z takových morálních intuic, které nám

---

<sup>556</sup> Ott, K., *Ökologie und Ethik. Ein Versuch praktischer Philosophie*, c. d., s. 114–115.

umožňují vtáhnout tyto tvory do okruhu eticky, resp. morálně relevantních souřadnic lidského hodnocení.

Ott z toho vyvozuje, že pro posouzení toho, co a nakolik z „mimolidské“ přírody budeme integrovat do sféry univerzální platnosti v mravním smyslu, je podmíněno tím, jsou-li dotyčné bytosti schopné citění. Ott mluví o „sentientismu“, resp. „patocentrismu“, a „gradualismu“ jako alternativách biocentrického rovnostářství v ekologické etice.<sup>557</sup> Na základě analýzy obecných alternativ a preferencí lidských jednání v jisté situaci – například v případě alternativy záchrany jednoho dítěte, nebo záchrany pěti štěňat – pléduje pro „gradualistickou“ pozici jako univerzální preferenční model lidského jednání. Zde bych připomněl, že o „škále přírody“ jako vodítku pro ekologickou etiku hovoří také L. Siep.<sup>558</sup> To, že člověk dává přednost sobě, svému druhu, *nemusí nutně znamenat, že si i metafyzicky přikládá vyšší objektivní hodnotu*; znamená to prostě „speciecismus“ jako přirozené předreflexivní i spontánně praktické východisko. V každém případě lze říci, že i zde každá „inkluze“ je zároveň „exkluzí“ a že určení bytostí, s nimiž budeme počítat jako s adresáty našich eticky a morálně relevantních soudů, bude vždy mít nějaké meze, aby bylo možné tyto pojmy aplikovat rozumně diferencovaně.

Domnívám se, že střízlivě antropocentrické, resp. „antroporelacionistické“ stanovisko, které je si vědomo toho, že náš lidský způsob bytí v přírodě je svým způsobem výjimečný v tom, že jedině zde je možné vůbec nastolit otázku přírody jako celku, případně pokusit se

---

<sup>557</sup> Ott, K., *Moralbegründungen zur Einführung*. Hamburg, Junius Verlag 2005, s. 187–189. Viz též Singer, P., *Osvobození zvířat*. Přel. Z. Janík a Z. Gabajová. Praha, Práh 2001.

<sup>558</sup> Siep, L., *Konkrete Ethik. Grundlagen der Natur- und Kulturethik*, c. d., s. 270, 362.

o formulaci jejích práv a práv mimolidských tvorů, kteří ji spoluvytvářejí, je perspektivní i v otázce univerzalizace etických a morálních vztahů k přírodě. Takováto univerzalizace není schematická, respektuje výchozí fakt, že my lidé dáváme v podstatných věcech přednost sobě před ostatními tvory, a z nich pak zase těm, kteří jsou nám vývojově nejbližší. Stanovisko po formální stránce „metodologického“ a po obsahové „pročištěného“ či „ušlechtilého“ antropocentrismu, které lidský zájem neredukuje na utilitární hledisko, nýbrž které do něj zahrnuje i aspekt ontologický, existenciální, estetický a další, nemá problém s takovými otázkami, jako je přípustnost zabítí zvířete apod., a přitom je otevřeno i *preferenci podstatných*, resp. *nezbytných zájmů zvířat a přírody* (formulovaných samozřejmě člověkem) před *zbytnými*, např. *luxusními zájmy lidí*. A podobně jako K. Ott si myslím, že základní východisko diskurzivní etiky, jež obnovuje svým způsobem kantovský formalismus, je i zde nosné, i když ne postačující, resp. řešící všechny problémy.<sup>559</sup>

Biocentrické koncepce mají nepochybně velký myšlenkový význam v tom, že přispěly ke zvýšení vnímavosti pro význam přírody a mimolidských tvorů, že daly podnět k tomu, abychom zvažovali relevanci svých zájmů vzhledem k nim. Zostřily naši citlivost i vůči krizovým fenoménům, devastaci přírodního prostředí a v neposlední řadě vůči utrpení zvířat pro naše zbytné potřeby. Zároveň jsem přesvědčen, že nás znovu navrátily teoreticky *k uznání relevance lidské perspektivy pro jakoukoli tematizaci problémů ekologické filosofie*, zejména etiky, a prakticky k uznání naší „správcovské“ pozice vůči přírodě, kterou jsme si nevybrali, z níž nevyvozujeme objektivně privilegovanou vyšší hodnotu své existence,

---

<sup>559</sup> Ott, K., *Moralbegründungen zur Einführung*, c. d., s. 194.

ale z níž se nemůžeme, kvůli zvláštnosti svého bytí ve světě, vyvléci. Naše výchozí „teoretická“ i „praktická“ pozice *není libovolně odstranitelná*, ale lze ji *rozšiřovat, kultivovat a modifikovat*. Univerzalizovat naše etiky a morálně relevantní postoje, vyjádřené v soudech apod., na přírodu, resp. „mimolidské“ bytosti (např. přiznání „práv“ zvířatům) můžeme tudíž podle mě vždy jen *odvozeně, analogicky a v jistých limitech*.